



TITLE:

魂と神についてのヨーロッパ的奇想

AUTHOR(S):

山下, 正男

CITATION:

山下, 正男. 魂と神についてのヨーロッパ的奇想. 人文學報 1994, 74: 1-35

ISSUE DATE:

1994-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/48420>

RIGHT:

魂と神についてのヨーロッパ的奇想

山下正男

1

近世ドイツ観念論哲学の祖として、ライプニッツと並び称せられるクリスチャン・ヴォルフの主著の一つに *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele der Menschen* (1970『神と宇宙と魂についての理性的考察』)がある。この書物は近世形而上学の書物であり、神、宇宙、魂をつぎつぎに論じた哲学的三題漸である。この本のタイトルは御覧の通りドイツ語ではあるが、この三題漸はヴォルフに始まったわけではなく、ヨーロッパの中世から古代にまで溯る。ヨーロッパの古代哲学とはもちろんギリシア哲学であり、そこではギリシア語が使われる。そしてドイツ語の Gott (神) は theos であり、Welt (宇宙) は kosmos であり、Seele (魂) は psychē である。そしてこれら三つのギリシア語からそれぞれ、theologia (神学)、cosmologia (宇宙学)、psychologia (心理学) という三つのことばがつくりだされる。それゆえ前述のヴォルフの書物はそうしたギリシア以来の三つの学の総合的近代版ということができる。

ところで以上挙げた三つのテーマ、つまり神、宇宙、魂のうち、宇宙については近代に入ってもっとも早く、もっとも精密な研究が進められてきた。それゆえ、古代・中世の宇宙学はもちろん、ヴォルフの宇宙学でも、荒唐無稽としかいいようのないしろものになってしまった。そして事実、現代の物理学的宇宙学つまり現代宇宙論によって古い宇宙学は完全にとってかわられ、古い宇宙学は完くの遺物となってしまった。それゆえ古い宇宙学、古い自然学の研究はもはや、科学史の対象でないことはもちろん、哲学史の対象ですらない、いわゆる「知の考古学」もしくは知の骨董品学、知の故物研究になったといえるであろう。

宇宙研究については、以上のように新旧交代が完全におこなわれ、現代人の目には古い宇宙学は奇想としか映らなくなった。しかし魂の研究はそれとは少し事情が違う。近代に入ってから psychologia は「魂の学」ではなく、心理学となる。それどころか、Psychologie ohne Seele (魂抜きの心理学) と呼ばれ、いわゆる行動主義 (behaviorism) という名のもとに“魂”はもちろん“心”もまた心理学から駆逐され、“心理学”ということばは看板にいつわりあり

ということになる。

最後に“神”であるが、ヨーロッパの神、とりわけキリスト教の神は他の文化圏の人間からみれば、なんと不思議としかいいようのないものである。もちろん無神論¹⁾は昔からあったし、「神は死んだ」と叫ばれてから一世紀近くたっている。しかし無神論者といえども神の非存在を主張するからには、予め神の概念をもっているはずであり、それだからこそ、神の存在を否定することができるのである。

本論文はヨーロッパ形而上学の三つのテーマのうちの二つのテーマ、しかも非ヨーロッパ文化圏の人間には奇怪とさえいえるエキゾチックなテーマを、全くの異邦人の観点から冷静に考察した結果生じたものである。

2

まず魂と神の概念をそれぞれ単独にとりあげて分析するといったありきたりの方法を採用せず、この二つの概念を大きな枠の中でとらえるという戦略をとろう。そしてその枠というのも、異邦人のもちあわせる枠ではなく、すべてのヨーロッパ人が、ギリシア以来現在までもち続けてきた枠を採用しよう。そしてそのことによって異文化人が自らの尺度で研究対象である文化をプロクルステスの流儀に従って処理したというそりを免れることができるであろう。

さて魂と神の両方を含む枠組として最適と思われるのが、図1で示されたポルフィリオスの樹である。この図は13世紀の論理学者ペトルス・ヒスパーヌスの『論理学綱要』からとりだしたものであるが、これに類する図は、中世から近世にかけての論理学のテキストのいたるところでみられるものであり、その流布の程度は絶大だといえ、それゆえポルフィリオスの樹がヨーロッパ人の心性に対して与えた影響力も現代に至るまで抜き難いといえるのである。

図1はラテン語なので、訳をつけておこう。まず縦に通った幹にある6個のこぶを上から順に訳すと、実体—物体—生命をもつ物体—動物—理性的動物—人間である。このうち実体が最高類であり、人間が最低種である。そしてこの二つの中間にある4個のこぶは類といってもいいし、種といってもいい。ただし、これら4個は上にあるものほど類的性格が強く、下にあるものほど種性格が強い。それゆえそうした構造を図で表現すれば図2の(a)または(b)のとおりとなる。ただし図1の場合6個のコブであるから正立階段と倒立階段となるはずであるが、コブの数が増えれば、それだけ正立三角形と倒立三角形に近づくはずである。

つぎに図1の両側に垂れ下がった枝であるが、枝の先にぶら下がった果実は左右対称なので、ペアとして上から順に訳してみると次のようになる。物体的—非物体的、生命をもつ—生命をもたぬ、感覚をもつ—感覚をもたぬ、理性的—非理性的、可死的—不可死的(不死的)である。以上5対はすべて形容詞である。しかし一番下のペアであるソルテス(ソクラテスをつづめたも

魂と神についてのヨーロッパ的奇想

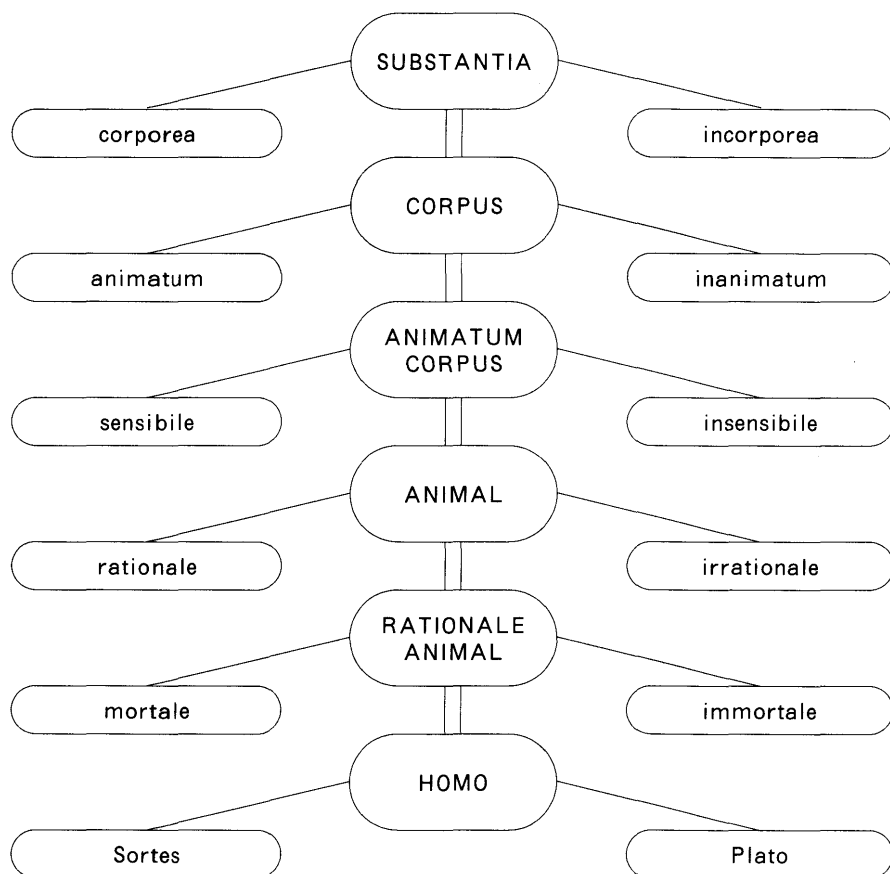


図1

の)ープラトンは固有名詞である。

ところで図1の両側の最下段を除く枝は、例えば corporea - incorporea のように a - in-a (a-非a) という矛盾関係にある。それゆえ、それは一見シンメトリカルに思えるが、実はそうではない。というのも、こぶの“実体”と左方の枝の果実である“物体的”をつなぎあわせると“物体的実体”つまり“物体”というこぶができあがる。そしてこれは“物体”という単語につづめられて図1に載っている。しかしこぶの“実体”と右方の枝の果実である“非物体的”をつなぎあわせると“非物体的実体”ができあがるが、この“非物体的実体”は図2には記載されていない。そして“物体”と“生命をもつ”と“生命をもたぬ”についても事情はおなじである。

このようにこぶと右側にぶら下がる果実との結合体は、図の上では表わされていないが、れっ

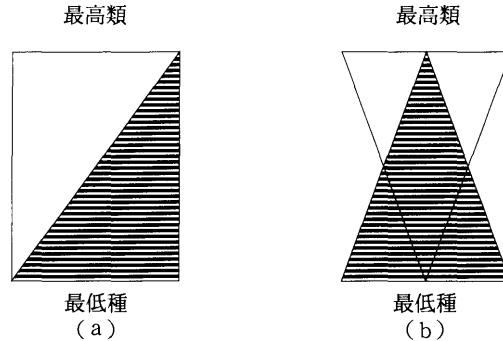


図 2

きとして存在する。つまり“物体”と“生命をもたぬ”とで“鉱物”ができあがり，“生命をもつ物体”と“感覚をもたぬ”とで“植物”ができあがり，“動物”と“理性をもたぬ”で“獣”ができあがり，“理性的動物”と“不死的”とで“神”ができあがる。

実はいまあげた“鉱物”，“植物”，“獣”，“神”がプリニウスの『博物誌』がカバーする全分野である。博物誌 (natural history) つまり自然誌の中に鉱物，植物，獣が入るのはいいとして，神が入るのは不思議なようであるが，古代ギリシア人にとって神もしくは神々は，決して超自然的存在ではなく，まさしく自然的存在であり，それゆえにこそ，ゼウスは何人もの人間の娘に子供を生ませることができたのである。

3

さてここで魂と神という二つのテーマのうちの第一である魂の考察に入る。図 1 を漫然と眺めているだけでは魂つまり anima はどこにもみつからない。しかし上から三つめのこぶの *animatum corpus* の中に anima が隠されている。*animatum* は動詞 *animare* (生命を与える) の受動形の分詞であり，品詞は形容詞である。つまり“生命を与えられた”という意味である。これは近代語でも *to animate*—*animated*, *animer*—*animé*, *beseelen* (生命を吹き込む)—*beseelt* となっている。つまり動詞—受動の分詞 (形容詞) というパターンである。しかし実はラテン語 *animatum* の原語であるギリシア語は *empsychon* であり，この語は“*psychē* をもった”という意味であるが，別に動詞の分詞形ではない。ギリシア語の *en-* という接頭辞は“～をもつ”という形容をつくるが，ラテン語にはそれに相当するような接頭辞がないので，*animare* (生命を与える) という動詞の受動形“生命を与えられた”を形容詞として採用したのである。因みにギリシア語の *en-* に相等する語として英語の接尾辞 *-ed* がある。この *-ed* は受身の分詞をつくる *-ed* でなしに“～をもった”という形容詞をつくる *-ed* である。そしてその例

は英語の souled (魂をもった) や spirited (精神をもった) である。ただし inspired と inspirited は受動形である。

図1にもどろう。さて animatum であるが、この語はラテン語で vivens といいかえられたり、英語で living といいかえられたりしているように、「生命をもつ」という意味に違いはない。だとすると animatum の中に隠れている anima という名詞も「生命」という意味であり、それゆえ empsychon の中に隠れている psychē も「生命」という意味である。もちろん psychē というギリシア語は生命という意味だけでなく魂という意味ももつ。しかし図1の場合の anima はまぎれもなく「生命」という意味である。ついでにいえば図1の上から4つめのこぶである animal (動物) の中にも確かに anima という語が含まれている。そしてこの anima も魂や霊ではない。というのも獣は動物のうちに含まれるが、獣のうちに魂があるわけではないからである。それゆえ狭義の動物である獣が魂をもたない²⁾のはもちろんのこと、広義の動物も、人はとにかくとして、必ずしも魂をもたないのである。

ところで psychē と anima であるが、両方の語ともポルフィリウスの樹の empsychon と animatum から抽出されたものである。ところで sōma empsychon も corpus animatum も“生物”であり、それゆえ普通名詞である。しかしそこから抽出された psychē や anima は普通名詞でなくて抽象名詞である。これは corpus vivens (living body) が普通名詞であるのに対し、それらから抽出された vita と life が抽象名詞であるのとおなじである。

ところで corpus animatum は corpus の下位種である。このことは図1で前者が後者の下に位置することから明らかである。このことは corpus animatum と同様、corpus もまた普通名詞であることは明らかである。ところが anima は抽象名詞である。しかし普通名詞と抽象名詞はともに名詞であるとはいえ、両者のちがいはきわめて大きい。デカルト以来、近代ヨーロッパ人はいわゆる心身問題 (mind-body problem) というわれわれ非ヨーロッパ人には理解に苦しむ問題に悩んできた。しかしそうした心身問題なるもの、つまり心と身体 (mind and body) の問題において、そもそも心と身は“と”という接続詞でつなぎあわせることはできないのである。というのも心は抽象名詞であり、身は普通名詞であり、こうした異種の名詞を“と”で結びつけることは論理的ではなく、ナンセンスなのである³⁾。いま心身問題といったが、ポルフィリウスの樹に即していえば anima (生命) と corpus (物体もしくは身体) の間には抽象名詞と普通名詞という違いが存在するのであり、近世の心身問題の淵源は実はここに存するといえるであろう⁴⁾。

古代ギリシアのプシュケー（生命）と古代ローマおよびヨーロッパ中世の anima（生命）から、一挙に近世の mind（心）にまで跳んでしまったが、これはいささか性急だったので、中間項をもう少し詳しく出してみることにしよう。そしてこの中間項として最適なのが、古代末

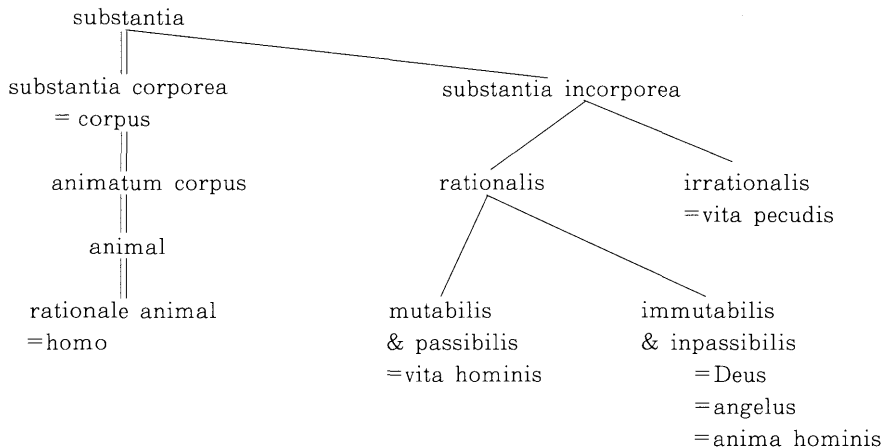


図3

期の哲学者であり、最初のスコラ哲学者であるといわれるボエティウスの著作である。

さて図3はボエティウスの論文『エウテュケースとネストリウスを論駁する』第二章の記述にもとづいて作成したものである。図3はラテン語ばかりなので、適当な訳をつけながら説明を加えよう。さて図3の左半分は、図1を意図的になぞったものである。ただし一点だけ重大な相違点がある。図1の幹は6個のこぶからなっているが図3の左半分は5個のこぶからなっている。つまりこぶが1個減っている。なぜ減ったかといえば、図1では切り離されている rationale animal と homo とが図3では一つになったからである。そしてこのような縮減の直接的な結果はポルフィリウスの樹からの神の追放である。もちろん神といってもギリシア・ローマの神々の追放であり、異教の神々の追放であり、これはキリスト教徒ボエティウスとしては当然すぎるほどの処置だったのである。

実をいえば図1のポルフィリウスの樹はキリスト教徒にとっては、ある一点に関して、つまり神に関しては不愉快なものであった。というのも図1における神はその幹を上方にさかのぼって行けば肉体そして物体というところにまで行きつくのであり、肉体、そしてその附属物である肉欲をもつ神はヘブライ的キリスト教的な神とは絶対にあい入れないからである。そのうえ、

図1にでてくる普通名詞は普通名詞である限りは複数形をもつ。それゆえ man が men となりうるように, god も当然 gods となりうる⁵⁾。だとするとポルフィリウスの樹は, 異教世界には都合がいいが, 一神教の世界にとっては明らかに不都合である。

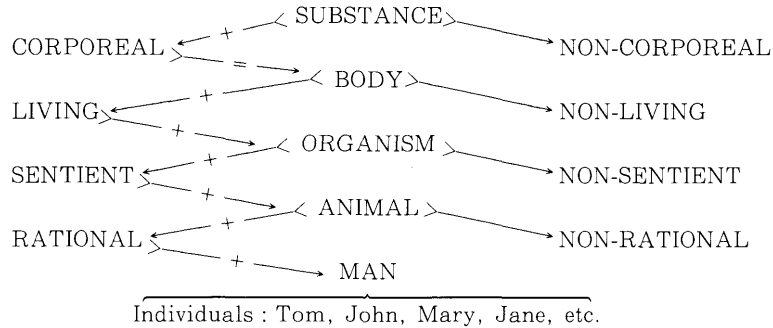


図4

ところで図4は1947年に刊行されたアメリカ人ポール・グレン教授の著 *Dialectics* から引用したものである。この本のタイトルが弁証法などと訳されるべきものでないことはその副題“形式論理学の教程”から明らかであり, この本は純然たる形式論理学のテキストである。*Dialectica* というラテン語は中世では形式論理学とシノニムであり, 中世においてはヘーゲル的な弁証法に相当するつまらぬしろものはどこにも見当たらない。そして20世紀に入ってもネオ・スコラ学者はなお *Dialectica* イコール形式論理学という伝統を守っているのである。ところでアメリカのカトリック系大学の英語のこうした論理学書⁶⁾に出てくるポルフィリウスの樹は, もちろん図4でみられるように, もともののポルフィリウスの樹を神の箇所について改変したものである。ちなみに図4で使われている英語はラテン語の訳ではあるが, いかにアメリカ・カトリックらしく, 大胆な訳語が宛てられていてほほえましい。とはいえ図4にみられる改変つまり異教の神の追放は図3のボエティウスにまでさかのぼる。実際, 図3を一見しただけで, ボエティウスが古代哲学と中世哲学の転換点で仕事をした人物であることがはっきり理解できるのであり, 一言にしていえば古代哲学者は図1でものを考え, 中世以降のヨーロッパ哲学者は図3, 図4の枠組にしばられてすべてのものごとを考えたといえるのである。

5

もう一度ボエティウスの著作にもとづく図3に立ち戻ろう。ところで本論文の二つのテーマは魂と神であった。そしてこの二つの語は図1に潜在的には含まれていたが顕在的ではなかつ

た。しかし図3では anima と大文字の Deus という語がはっきり読みとれる。まず deus の追放についてであるが、図1では deus は *immortale rationale animal* (不可死の理性的動物)であった。しかし図3ではこの deus が左半分から姿を消し、そのかわり右半分に移り、しかも大文字の Deus となっている。そして *animatum* や *animal* の中に潜んでいた anima が、右半分に堂々と姿をあらわしている。

ところで図3の右半分は *substantia incorporea*（非物理的実体）の領域である。この領域は図1でも確保はされているが、その内容はいっこうに埋められず、手つかずの状態で放置されていた。しかし図3ではそれがみごとに埋められている。しかもそれは徹底的にキリスト教的な内容で埋められている。右半分の埋め方は、他の仕方でも可能だったのであるが、歴史の偶然で、キリスト教が発生したため、たまたまそのように埋められたのである。

いちおう図3の右半分にでてくるラテン語を説明しておこう。右半分の出発点是非物理的の実体であるが、これが“理性的”と“非理性的”に二分される。この分け方は、左半分の“理性的動物”と“非理性的動物”の二分法とパラレルである。ところで“非理性的な非物理的実体”は *vita pecudis* つまり獣の生命である。これに対し“理性的な非物理的実体”は“変化をおこし影響を蒙るもの”と“変化もおこさないし影響も蒙らないもの”に二分される。そして前者の例は *vita hominis* (人間の生命) であり、後者の例は(1) *Deus* (天主つまりキリスト教の神)、(2) *angelus* (キリスト教の天使)、(3) *anima hominis* (人間の魂) である。

ところで図3の左半分と右半分であるが、左半分はすべて一般名辞の世界である。これに反して右半分は抽象名詞の世界である。なぜなら、まず *vita* (生命) がそうであるし、*anima* がそうである。とすれば、*Deus* も *angelus* も抽象名詞だと考えざるをえない。確かに神も天使も外見上は普通名詞である。しかし *Deus* は普通名詞である *deus* とはちがう。それではなんだろうか。いちおう固有名詞と考えてもいいが、しかし *vita* や *anima* と一つのグループになっていることからすれば抽象名詞と考えてもいいように思われる。実際、英語の *Deity* は小文字では神性であり、抽象名詞であるが、大文字であらわすと *The Supreme Being* とともに *God* と同義として使われる。

つぎに天使であるが、天使はスコラ哲学では spiritus（霊）と等値される。だとすると spiritus は anima と同様、抽象名詞であるから、天使も抽象名詞だといってよいであろう。

以上のようにボエティウスの枠組は普通名詞群と抽象名詞群に截然と二分されている。そこ

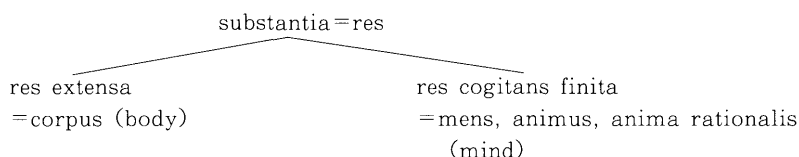


图 5

でこんどは図5みよう。これは近世哲学の祖とされるデカルトの思考枠である。デカルトでは実体と物が等値される。そして物は延長する物と（有限な）思惟する物に分けられる。（有限な）をつけることによって神は除外されている。さらに思惟する物といった場合、物は物体ではない。物体は延長する物であり、思惟する物と峻別される。図5で示される二分法が図1、図3の二分法から発展したものであることは明らかである。だとすると図5における corpus, body が普通名詞であるのに対して mens（精神）、mind（心）は抽象名詞だといってもよいであろう。しかしそうだとすると、前にも述べたように、mind-body problem は抽象名詞と普通名詞を同一レベルに横並びさせてその関係を扱うものであるから、心身問題自体ナンセンスだといわなければならない。

このように図1はヨーロッパの古代的思考の枠組を示し、図3は中世的思考の枠組を示し、図5は近世的思考の枠組を示すものであるが、いずれもその図の頂点に substantia が立ち、それゆえこの頂点の下に集まる名辞はすべて substantia つまり実体である。従って、人間も実体であるし、ソクラテス、プラトン、ジョン、メアリーも実体である。さらに図3の右側にある名詞つまり生命、魂、神、天使といった抽象名詞も実体である。さらに図5の右側にある精神も実体である。つまり抽象体もまた実体である。とはいえ substantia そのものはいったい普通名詞だろうか抽象名詞だろうか。語の形態だけからみれば substantia は -tia という語尾をもつ女性名詞であるから抽象名詞である。またもとのギリシア語の ousia も -ia という語尾をもつ女性名詞であるから抽象名詞である。とはいえ実体という抽象名詞がその配下に普通名詞と抽象名詞の両方を従えるというのも妙な話である。その点デカルトのように substantia のかわりに res（物）を使えば、いくらか逃げ道もあるというものである。しかし、抽象的存在の実体化（substantiation）も抽象的存在の物化（reification）もその異様さにおいては変りがない。さらに実体のもとの意味つまり ousia（存在）にもとづく抽象的存在の実体化ならぬ存在化というのもおかしい。抽象的存在というからにはすでに存在だからである。それゆえ以上のことは、抽象的[・]存在[・]といおうが抽象的[・]実体[・]つまり抽象[・]体[・]といおうが、さらに抽象[・]物[・]といおうが事態は全くおなじであるということを意味する。実際、すべての名詞を存在つまり実体つまり物の中にとりこもうとするのはヨーロッパ的存在論の悪癖である。ボエティウスにみられるように、抽象名詞を存在もしくは実体の中にとりこめば、それだけで抽象体が自動的に存在し実体となるという仕掛けになっている。だとすれば、むしろ最高類を実体とか存在とか物などとせずに単に名詞ということにし、名詞の下に普通名詞と抽象名詞があるという枠組にした方が遙かにすっきりする。とはいえいくら名詞といいながら、普通名詞と抽象名詞を対等の資格と考えるのもいろいろの障害を生みだすから困りものである。

図1、図3、図5は実体もしくは存在者の資格をもつもののリストである。実際、図1において例えば homo は substantia である。しかしながら図3、図5の右半分の抽象体もまた

実体であり、存在すると主張することには、いささか抵抗を感じる。そうした主張はプラトニズム的実在論であって、近代人はそれに対して疑惑の念をもつし、もちろん現代論理学はそうした抽象体の存在を認めない。しかしそれをいえば左半分の類と種も、実在するなどとは近代人は考えない。類・種つまり普遍者の実在を主張するのは中世的な普遍実在論つまり realism であって、近世になってからはこの理論もまたはやらなくなったのである。

このように類・種をあらわす普通名詞の対象である普遍者は実在しないとしても、普通名詞があらわす類と種は現代論理学ではクラスという形で生き延びる。もちろんクラスは普遍者と同様、実在するものではない。しかしクラスについてはクラス論理学というものがあるし、さらにクラスとクラスのメンバーとの所属関係も論理学の中できちんと処理できる。現に図1や図4では「人間」という種の下にソクラテスやメアリーといった個体がメンバーとして所属している。

これに反し右半分を構成する抽象名詞はその指示対象である抽象体が実在しないことはもちろんであるが、そのうえ抽象体はクラスではなく、従ってその下位にメンバーをもたないから、普通名詞の扱いとは全くちがいで、論理学的処理も一律にはいかない。

それゆえ、せっかく図1で普通名詞として左半分にうまく属していた神が、図3のように抽象名詞の領域に追いやられると、その取り扱いが至って難しくなる。そのうえキリスト教の神というものが普通名詞でないことにはうなづけるとしても、キリスト教の神を実体の下に置かれた抽象名詞と認めていいのかという疑問が当然起こりうる。こうした疑問はボエティウス自身ももっていたとみえて、『三位一体論』四章で、「われわれが Deus (神) というとき、いちおう実体を指示しているように思えるが、実体は実体でも、それは実体を越えるもの (ultra substantiam) というべきである」と述べている。そしてもしそのとおりだとすれば、神の位置は図3の右側の位置からさらに移動し、図3の範囲の外に越えてしまうであろう。そしてその方が神の超越性を表わすのにはふさわしいともいえる。とはいえ「実体を越えるもの」といっても無なのではなく、一種の実体である。そして英語でいえば the supersubstantial であり、この形容詞の後にくるものはやはり「もの」といった名詞なのである。

これまでに何回も登場した substantia はいちおう実体と訳されているが、もとのギリシア語ウーシアの意味からすれば、存在である。それゆえ substantia を扱う学は存在論 (ontology) といってよかろう。さらに図1、図3、図5にでてくる名詞はすべて実体に属し、それゆえそれら名詞の指示対象のすべてに「存在」という特性が貼りついているという意味で、図1、図3、図5はまさにヨーロッパの典型的な存在論ということができる。

ところで今どき哲学的存在論は全くすたれてしまったといっている。これは伝統的存在論と20世紀の論理学とが相性が悪いので、伝統的存在論が駆逐されたからである。しかし、伝統的存在論とは仲の悪いラッセル・ヒルバート流の正統的論理学とは別に、ポーランドの優れた論

理学者レズニエフスキー（1886-1939）が作りあげた ontology と銘打つれっきとした論理学がある。レズニエフスキーはラッセル（1872-1970）やヒルバート（1862-1943）がつくった論理学が伝統的存在論と余りにもかけ離れているので、伝統的存在論にできるだけ近く、しかも厳密さにおいてラッセル・ヒルバートの論理学に劣らない論理学を構築することに成功した。そしてその近代的論理学に敢えて ontology の名を冠した。しかしこの名称は余りにも使い古されていて、哲学的存在論とまぎらわしいので、レズニエフスキーとおなじポーランド学派のスルベッキーは ontology の代りに name calculus（名辞計算）ということばを使った。実際、レズニエフスキーの ontology は名辞と名辞の間の関係を論じる理論である。このことからみても、ontology というものが名辞の論理学と親近性があることがいまさらながら確認できる。そして実際、プラトンの存在論は類・種を意味する名辞の二分法と結びつき、アリストテレスの存在論は三つの名辞からなる三段論法と結びつき、中世の存在論は中世的な名辞論理学と結びついているのである。そして図1、図3、図5にみられる枠組の中の要素はすべて、文法的には名詞（noun）であり、論理学的には名辞（term）であり、両者をカバーする表現を使えば名前（name）なのである。

現代の存在論といえばハイデッガーの存在論が著名である。ハイデッガーは das Seiende（存在者）と das Sein（存在）の区別を強調する。das Seiende は存在者であるが、これは類や種を意味するとも思えないから、個を意味するといえよう。これに対し das Sein は存在であるが、印欧語では動詞の不定法を名詞にしたものは抽象名詞に数えられる。例えば英語の名詞 love は、動詞 love の不定法と同形である。だとすると das Sein は抽象名詞だといってよいであろう。もちろん das Sein は単なる抽象名詞どころでなく、超越的存在だといういい方もなりたつかも知れない。しかし das Seiende と das Sein は両方とも名詞であり、両者の差異は、とっくの昔から見なれてきた対立関係にすぎない。それにしても二種の名詞あるいは名辞の関係の取り扱いとしてはハイデッガーにはまともな論理学のバック・グラウンドが欠けているのであり、これは各種の存在論がその背後にそれなりの名辞論理学をもっているのに較べて淋しすぎるといわざるをえない。こうしたハイデッガーの存在論は素朴であり、それゆえ原初的であるともいえるが、他方、伝統的存在論の衰弱形態だともいえるのである。

6

かなり横道にそれてしまったので、図3のボエティウスの anima 論にもどる。ボエティウスでは vita (life) と anima (soul) が区別されている。つまり図1の anima はもっぱら生命の意味であったが、ボエティウスでは生命は vita という語で表現しなされ、anima は魂という意味で使われている。そしてこれ以後 anima イーコール生命でなしに anima イー

コール魂という公式が定着する。

アニマのこうした意味は日本にも伝わる。1600年版『どちなきりしたん』に「このあにまは、色身に生命を与え、たとい色身は灰になるというともこのあにま終る事なし」といった箇所がある。ここで色身つまり corpus とあにまが対立させられており、あにまの不死性が強調されている。つまりそこではあにまと生命とは分離されている。

こうしてボエティウスでは vita と anima ははっきりと区別された。しかし以上二つと同類の抽象名詞として、ラテン語の animus, spiritus, mens 等々がある。そこでそれらの異同を調べてみる必要がある。そのために図1をもとにして図6をつくろう。さて一番上の黒丸

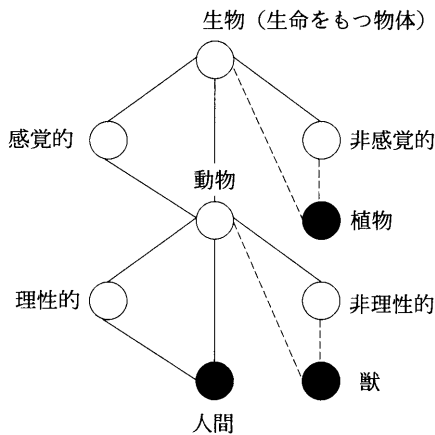


図6

で示された植物は“物体で、生命をもつもので、非感覚的なもの”と定義される。そしてこうした植物はそうした定義に対応して {物体, 生命} = {物体, 栄養魂} = {物体, 植物魂} = {物体, 低位霊₁} といった集合体とされる。つぎに獣は“物体で、生命をもつもので、感覚をもつもので、非理性的なもの”と定義される。そしてこうした獣は {物体, 生命, 感覚} = {身体, 栄養魂, 感覚魂} = {身体, 植物魂, 獣魂} = {身体, 低位霊₁, 低位霊₂} といった集合体とされる。

最後に人間は“物体で、生命をもつもので、感覚をもつもので、理性的なもの”と定義される。そしてこうした人間は {物体, 生命, 感覚, 理性} = {身体, 栄養魂, 感覚魂, 理性魂} = {身体, 植物魂, 獣魂, 人間魂} = {身体, 低位霊₁, 低位霊₂, 高位霊} といった集合体とされる。

とはいえ以上三者の定義と括弧 { } で示された集合体は厳重に区別する必要がある。実際、定義は類と種差の連言、より一般的にいえば2個以上の概念の連言である。しかもボルフィリウスの樹の場合は a と non-a という厳密な概念体系の中での連言である。これに反して括弧の中に入っているのは集合体のメンバーの単なる羅列であって連言ではない。ところで括弧の中に入っているメンバーは、いまの例ではすべて名詞である。ただし、前述したように、この名詞には、物体もしくは身体といった普通名詞と、それ以外の名詞つまり生命、魂、霊といった抽象名詞がある。しかし普通名詞と抽象名詞の区別は重大である。心と身、こことからだ、

mind and body という場合，“と”や“and”で結ばれる二つの名詞は一見したところ同じカテゴリーの名詞だと思えない。しかし anima et corpus を anima et corpus animatum（生命と生物）という脈絡で考えると anima と corpus の違いが明らかにする。また vita と corpus vivens という脈絡で、さらに life と living body という脈絡の中で考えると、vita と corpus の違い、life と body の違いがはっきりする。そして抽象名詞と一般名詞を一つに括るのがはばかれるとすれば、anima と corpus を一つに括り、この両者を連言でつなぐことに對し気がひけるのは当然である。しかしこれは印欧語だからこそ両者の関係が透けて見えたのであり、漢字であれば、平気で心と身、心身、はては心身一如といった馬鹿げたところにまでつ走ってもなんの歯止めもきかないのである。

先に {物体、生命}、{身体、魂}等の例をいくつも挙げた。しかしそうした集合体は、それだけでは異なったカテゴリーに属するものを同格に扱っているということに気がつきにくい。それどころか、心が抽象名詞であることに気がつかず、身体の方が普通名詞なものだから、心もまた普通名詞だと考えられがちである。しかしこれは明らかに誤りである。心と身体の文法的身分の相違に気付かず論じられた、いわゆる心身問題はいわゆる似而非問題である。心というものは身体とおなじような仕方では存在しないのだが、それにもかかわらず、おなじように存在すると考えられてきたことの原因は文法的分類の不徹底にほかならないといわねばならないのである。

7

ここでもう少し抽象名詞というものの性質を考察してみよう。哲学における抽象名詞の利用の最も早い例はプラトンのイデア論であろう。彼は smallness（少なさ）といった抽象名詞の指示対象をイデアと称し、個物とちがってイデアこそ真実在だと強弁した。とはいえプラトンはいわゆる二分法を開発し、例えば術一般を創作の術と獲得の術に分けるといった概念分割法をつくりだした。また知一般を認識的なものと実践的なものにわけた。そしてそうした“術”や“知”は抽象名詞なのである。

これに反しアリストテレスは類と種というものの存在を主張し、類・種の操作法が彼のいうオルガノンつまり論理学だと主張した。そしてそうした類・種はすべて普通名詞であり、本来のポルフィリウスの樹に登場する名詞もすべて普通名詞であった。しかしながらボエティウスはそうしたポルフィリウスの樹の右半分に新たに抽象名詞群を追加し、ポルフィリウスの樹の左半分は普通名詞、右半分は抽象名詞というふうにし立て上げたのである。

数学者兼論理学者ルイス・キャロルが書き上げた童話『不思議の国のアリス』は、論理学や意味論や言語論の教科書や論文で頻繁に引用されることで有名であるが、ここでもそのひそみ

にならって、ニヤニヤ猫をとりあげよう。アリスは「ニヤニヤなしの猫 (a cat without a grin) は何度も見たが、猫なしのニヤニヤ (a grin without a cat) とは！」と驚く。チェシャー猫が、笑いだけ残して、その他の身体を消してしまったからである。a grin (ニヤニヤ笑い) は不定冠詞がついているから普通名詞とも考えられるが、そうだとするとそれは抽象名詞からの転用であり、本来は抽象名詞である。それゆえ cat と grin には普通名詞と抽象名詞という違いがある。そしてアリスが、猫なしのニヤニヤ笑いを見てびっくりしたのは、抽象名詞の指示対象はもともと、それだけで目にみえるものではないからである。

論理学では人間は animal rationale と定義される。しかし人間はまた animal risibile (笑うことのできる動物) ともいわれる。しかしこれは厳密な定義ではない。なぜなら定義は類に種差をつけ加えたものであるが、animal risibile は類に「特有性 (proprium)」をつけ加えたものだからである。とはいえ risibile は「笑うことのできる (動物)」という普通名詞であるが、risibile から抽出された名詞 risus (笑い, ニヤニヤ) は抽象名詞である。さらに risibilitas (可笑性) ももちろん抽象名詞である。そして、肝腎の animal rationale という普通名詞からも ratio という抽象名詞が抽出され、抽出された母体よりも大きな顔をするようになる。いわゆるヨーロッパの rationalism とはそういったものである。ratio は reason, Vernunft と訳され、近世哲学でますます猛威を振う。とはいえ、えたいの知れぬ理性といったものではさすがに近代人として気が引けたとみえて、理性を理性能力 (Vermögen, faculty) で置きかえたいく分弱気の哲学者や心理学者が出てきた。しかしヘーゲルは世界理性、世界精神などといったものを臆面もなく打ち出し、世界のすべてのできごとは、そうした理性、精神があやつるのだと主張したのである。

8

ヘーゲルなどを相手にして怒ってみても仕方がないので、平静さをとりもどそう。さて抽象名詞の対象は目で見えるものでない。しかし目で見えないものはなんとなしに不安だからひとはそれを目で見えるようにしようと努める。実際、プラトンの立場からすれば、赤のアイデアつまり赤さ (redness) のアイデアはまっ赤でなければならない。これは正義という抽象名詞の対象を目で見えるものにするため、正義の女神に仕立てあげたギリシア人の神話的思考の残滓である。ギリシア神話とローマ神話をひもとけばわかるように、天の神ウーラノスはウーラノス (天空) という普通名詞の神格化であり、river-god (河の海) ポタモスはポタモス (河) という普通名詞の神格化であり、大地の神ゲーはゲー (大地) という普通名詞の神格化である。そしてもちろん抽象名詞の神格化もおこなわれる。平和の神、嫉妬の神、勝利の神、競争心の神、正義の神、愛の神、暴力の神等々例はいくらでもある。

とはいえ本論文にとってもっとも関連が深いのがプシュケーの神である。プシュケーの神はもちろん魂の神格化であり、プシュケーという抽象名詞が女性形であるから、女性の姿で画かれ、彫刻される。ところで女神があれば男神があるというのが多神教世界のどこにでも見られる現象であって、女神プシュケーと対になるのがギリシアの男神エロースであり、ローマの男神アモールもしくはクビドー（キューピッド）である。そしてこうした配偶神たちはすべて男性抽象名詞の神格化であり、実質上同一の神である。

プシュケーは神とはいえ美少女であり、彼女は恋の神エロースに愛される。プシュケーを魂すなわち心とすれば、心という字を含む漢字“恋”に相当するエロースとペアになるのは大いにふさわしいといえるかも知れない。それはともかく、プシュケーとエロースは対になっており、エロースが抽象名詞であるからにはプシュケーが抽象名詞であることも、動かし難く、それゆえプシュケーのラテン語訳である *anima* が抽象名詞であることも当然なのである。

ところで以上挙げたギリシア・ローマの神々は最高神ゼウスを含めてすべて、図1のポルフィリウスの樹に含まれている *theos* つまり異教の神に属する。プシュケーは確かに抽象名詞であり、少女神プシュケーは抽象名詞の神格化であるが、ギリシアの神である限りは、不可死的な理性的動物というギリシア的な神の定義に服する。ところで生ける少女神プシュケーも、その彫像ということになれば、物体である。ギリシアの神も身体を持つからには物体には違いないが、しかし彫像は生命をもたない。その意味で彫像はまことの神でなしに、いつわりの神とまではいかなくても偶像である。実際偶像の原語である *idola* は本物ならぬ似姿つまり似像という意味である。とはいえ似像は物体としてポルフィリウスの樹の左半分に属し、さらに生ける神々といえども神というクラスに属するものとしてやはりポルフィリウスの樹の左半分に鎮座したもう。しかし図3、図4を見ればわかるようにキリスト教の世界ではギリシア・ローマの神々の座は全く消滅してしまっている。

ギリシアの神パーンは一牧神であるが、哲学者によって文字通り宇宙万有の神とされた。しかしプルタルコスがローマ皇帝ティベリウスの時代に、ある船乗りが「偉大なるパーンは死んだ」という声がどこからかどろいてきたのを聞いたという話を伝えている。これに追いつけるようにキリスト教哲学者ボエティウスは思考の枠組から、異教の神の居場所そのものを消し去ることによって、パーンはもちろん、すべての神々を葬り去った。そしてそのうえ、新しいキリスト教の神 *Deus* を *anima* や *vita* といっしょに抽象名詞として一括りにし、図3の右半分に迎え入れた。

小文字で始まる *deus* は“*Cupido est deus*（愛欲は神なり、キューピッドは神なり）”という形で使われる。しかしキリスト教では“*Deus est caritas*（神は愛なり）”という風に、大文字の神が主語として登場する。そしてこの *caritas* とその原語であるギリシア語のアガペーは、ともに抽象名詞である。ところで日本語で「ひとは病気である」のように「ひと」という普通

名詞と「病気」という抽象名詞を主語と述語の関係で結んでもかまわない。しかし英語では *A man is illness* とは絶対にいえず、*A man is ill* としかいえない。しかるに“神は愛なり”のように、神という普通名詞と愛という抽象名詞がつながれている。そしてこれは反則である。しかしこの反則も、*Deus* が抽象名詞だと解釈すれば免れることができるのである。ちなみに“*Cupido est deus*”の方の *Cupido* も小文字の *cupido* なら抽象名詞である。しかし大文字にすればキューピッドという神となり、この神は、生きた神であるにせよ、偶像としての神にせよ、抽象名詞でないことは確かなのである。

9

もう少し抽象名詞についての考察を続けよう。抽象名詞には(1) ラテン語の *immortalitas*、英語の *immortality*、ドイツ語の *Unsterblichkeit* のように語尾のうで判然としたものがある。(2) 不定法は抽象名詞として扱われる。例えば *love*, *study* (研究), *hope* がそうである。(3) 動名詞も抽象名詞として扱われる。*living* (生活), *reading* (読書) がそうである。(4) 派生によらない抽象名詞がある。*life*, *peace*, *virtue*, *time*, *force* などである。そして *soul*, *spirit*, *God* も遅ればせながら、このグループに参入する。

ところで一般的に、連言の接続詞“and”や“と”は同種の名詞をつなぐことが望ましい。それゆえ“戦争と平和 (*war and peace*)”や“罪と罰 (*crime and punishment*)”は抽象名詞同士だからOKである。また“人間とギリシアの神”は普通名詞同士だからこれもまたOKである。さらに“魂とキリスト教の神 (*anima et Deus*)”も抽象名詞同士だからOKである。しかし“人間と平和”はまずいし、“身体と精神 (*corpus et anima*, *body and mind*)”もまずい。そして“人間とキリスト教の神 (*homo et Deus*)”も人間と神を同一レベルに置くのであるからまずいといわなければならない。

図1で理性的動物は *mortale* (可死的) と *immortale* (不可死的) に分けられた。そしてそこから *mortalitas* (可死性) と *immortalitas* (不可死性) という抽象名詞をつくりだすことができる。しかしこの二つの抽象名詞は抽象名詞であるからにはもはや図1の左半分に置かれることはできず、右半分つまり *substantia incorporea* の中に置かれる。すると *mortalitas* は *substantia incorporea mortalis* となるが、これは *vita* (生命) と等値である。他方 *immortalitas* は *substantia incorporea immortalis* となり、これは *anima*, *angelus*, *Deus* と等値である。このように可死性と生命が対応し、不可死性と魂が対応するようになるが、可死性の方は可死的な存在からの抽象であり、その母胎である人間は図1でも図3でも健在である。しかし図3の左半分にはもはや不可死的な存在は消えてしまっているので不可死性つまり、不死性は故郷喪失の状態になる。つまり図3では、魂が不可死性を獲得したのはいいのである

が、その代償として肉体との親密さを奪われてしまう。

キリスト教の神もギリシアの神と同様不死なる存在であるが、キリスト教の神は抽象的存在であるから、“神が人となる”ためには、受肉 (incarnatio) という玄義が必要である。しかしギリシアの不死なる神は、もともと肉体を具えているのだから、受肉などは全く不要なのである。

10

ボエティウスに始まる、肉体からの魂の離在論は、実はプラトンにその源泉を求めることができる。プラトンは『パイドン』64で、ソクラテスに「哲学者は肉体ではなしに、専ら魂に関心を抱く。哲学者は可能な限り肉体から離脱し、魂に向かわんとする」と言わせている。しかしプラトンに叛旗をひるがえしたアリストテレスは違う。そこでしばらくアリストテレスの靈魂論をみることにしよう。アリストテレスの靈魂論は彼の著『靈魂論 (De Anima)』で展開されている。しかしそこでの彼の靈魂論は形而上学的であり、失敗作であると思えないので、それに深入りすることは止めよう。アリストテレスという人物の真骨頂は形而上学者としての仕事にあるのではなく、むしろ動物学者としての仕事にあるからである。

まずアリストテレスの『動物誌』551 a からプシュケーの部分を探すとつぎのようなくだりがみつかる。「魂 (プシュケー) と呼ばれる昆虫、つまり蝶 (プシュケー) がさなぎから羽を生やして飛び出す。」ギリシア語の辞書を引いてみると、psychē の項に(1)魂、(2)蝶という訳語が与えられている。蝶はアリストテレスの記述をまつまでもなく、さなぎから出てくる。さなぎというものは、ひからびた堅い膜でおおわれ、食物もとらず排泄もせず、静止の状態を続ける。つまり死と似た状態を保つ。しかしこの状態から突如として活発に飛びまわる生命体が出てくる。そして古代ギリシア人はこうした現象の観察によって、死んだ人間からも蝶のような生命体が出てくるのであり、死ぬのは死体だけであり、魂は死後も蝶のように飛びまわるのだと考え、蝶を魂のシンボル、さらには魂の不死性のシンボルとした。プシュケーや天使や悪魔や妖精が羽や翼をもって空中を飛ぶという考え方はおそらくここにその源の一つをもつのであろうし、キリスト教中世で、死者の口から、翼をもった小さな人間の形をした魂が出てくる図が数多く描かれたのもそこからきたのかも知れない。

とはいえアリストテレスは神話学者でも民俗学者でもない。彼は蝶が魂の不死性シンボルであることを彼の記述に織り込みはするが、あくまで生物学的な記述を続けていく。それゆえ、アリストテレスの靈魂論を知るには『動物誌』では仕方がない。そこでこんどはアリストテレスの生物学の理論書である『動物部分論』1巻5章 (645 b 15) を引用しよう。「身体の諸部分は、道具とおなじであって、ある目的つまりある機能のために存在する。したがって身体全体

も、ある全体的な機能のために存在する。鋸は鋸びきのために存在するのであって、鋸びきが鋸のために存在するのではない。鋸びきは道具を使うことだからである。これと同様に身体もまた魂のために存在し、身体の一部は生まれつき備わった諸機能のために存在するのである。」

ここからつぎの比例式をとりだそう。(1)鋸：鋸びき＝身体：魂 (2) saw：sawing＝body：soul (3) priōn：prisis＝sōma (corpus)：psychē (anima)。さて鋸は普通名詞であり、日本語鋸びきは動詞の連用形からつくられた抽象名詞である。saw は普通名詞であり、sawing は動名詞であり、それゆえ抽象名詞である。そしてギリシア語 prisis もその語形からしてまぎれもなく、抽象名詞である。つぎに三つの比例式の右辺であるが、身体, body, sōma (corpus) は普通名詞である。しかし魂, soul, psychē (anima) は左辺第二項がすべて抽象名詞であることからみて、抽象名詞だといわざるをえない。

ところで先ほどのアリストテレスの叙述であるが、「鋸は鋸びきのためにある」という表現から、確かにアリストテレス哲学の目的論的性癖が読みとれる。しかしそれは「のために」に注目したからであって「鋸びき」の方に注目すれば、アリストテレスは機能論者、つまり functionalist だといういい方も可能である。「鋸びき」、「sawing」は機能を意味するからである。

とはいえ「目的論」と「機能論」はもともと不可分のものである。enfunctional (正機能的) と dysfunctional (負機能的) という語が社会学などでよく使われる。例えば開発は経済発展のためには正の価値をもつが、環境保全のためには負の価値をもつ。そしてこうした目的論的機能主義はアリストテレスにその起源をもつのである。

11

アリストテレスは道具の方をなおざりにしたわけではないが、目的というものを道具から峻別し、目的の優位性を主張した。しかし、図1で示されたポルフィリウスの樹の立場はそれとは違う。corpus animatum は、ボエティウスがやったようにそこから anima を分離することは可能である。しかし遊離された anima はふたたび corpus animatum の中に復帰することが可能である。いやむしろ、図3ならぬ図4が示すように、anima は corpus animatum という形で存在するのが本来の姿なのである。

animatum は animare (生気を与える) という動詞の受動分詞形であるが、もとはといえば動詞である。そして動詞は動作をあらわし、機能をあらわす。ところで animatum は vivens (生きている) という語で置きかえうる。英語でいえば living である。そしてこの二つは現在分詞である。分詞であるからには、動詞と形容詞を分かちもっているから、動詞的機能を失っていないことはもちろんである。そして事実、living は「生きる」という機能を指し示して

いる。

『動物部分論』におけるアリストテレスの例でいえば機能に相当するのは living という動名詞である。そしてこれは抽象名詞であるから、れっきとした名詞つまりいわゆる実体名詞である。しかし分詞である living の方は形容詞であるから独立した名詞ではなく、実体名詞に依存しなければならない。そしていまの場合、living body (corpus vivens) という形で、名詞に依存しているのである。それゆえ図3で見られるように、vita は確かに抽象体として、独立することも可能だが、vita はもとはといえば、corpus vivens として corpus に依存しなければ存在しえないものだといわなければならない。

こうして機能主義には二種類あることがわかった。一つはアリストテレス式機能主義であり、ここでは機能は抽象名詞として独立し、目的として、手段や道具に対し優位性を誇る機能主義である。そしてもう一つは図1にみられるように、そこでは機能は分詞として把握され、それゆえ機能はなんらかの実体に依存してのみ存在するといった機能主義である。そして前者の種類の機能主義は現在でも、社会学では愛用されているものの、自然科学では完全に捨て去られた。そして自然科学者が愛用するのはもっぱら後者のタイプの機能主義である。

とはいえ後者のタイプの機能主義は明らかに唯物論である。正確にいえば機能主義的唯物論である。とはいえこの唯物論は近代の自然科学者がおおむね採用する健全な唯物論である。とここでここである“物”とは、図1と図3に出てくる corpus, body すなわち物体、身体のことである。人間は理性的な生物体であるというときの“体”のことである。図3の左半分の図式に従う限り、生物も動物も人間も物であることから免れることができない。つまり“生命”というものは物体から離れて独立には存在しえない。それゆえ生命の独立存在を主張する vitalism (生氣説) は無意味である。生命というものは物体と結びつき、物体の機能としてのみ意味をもつのである。

人間の古くからの定義は rational animal である。しかしこの語は実は corpus animatum rationale である。そして corpus animatum が corpus habens animam (life-having body) と書き替えられるように、corpus rationale も corpus habens rationem (reason-having body, reasoning body) と書き替えられる。そしてこのことは rational (理性的) という形容詞も、to have とか to reason といった動詞の分詞形に置きかえうということを意味するのであり、分詞であるかぎり動詞のもつ機能性をもつといえるのである。

機能論的唯物論のもっとも典型的な例は脳生理学の理論である。というのも現代の脳生理学では「心は神経系の機能である」とされているからである⁷⁾。困ったことにココロという日本語も心という漢字も、そして anima も機能という意味を喚起しない。しかし、corpus animatum や corpus habens animam という表現は心は身体の機能であるという事態をいく分なりとも表現している。つまり神経や脳が身体 (corpus) の部分であることは確かであ

り、心は神経や、大脳の機能であり、この機能は神経や大脳に依存しているというわけである。

こうした機能論的唯物論は、“思考は脳の分泌物である”といった素朴唯物論とは異なり、人間は reasoning body（推理する身体）であるという表現にうまくマッチする。というのも reason（推理する）は動作であり、機能だからである。

アリストテレスは精神の座が脳であることを知らなかった。しかしプリニウスはさすがに、『博物誌』11巻で「脳（cerebrum, brain）は知覚の砦であり、……心（mens, mind）の政府の座である」と述べている。

ラテン語の cerebrum から英語の cerebration（脳の働き、思考）、cerebrate（脳を働かせる、考える）という語がつくりだされるが、このことはラテン語では脳と思考に強い結びつきがあることを意味する。さらに英語の head にも頭という意味と知力という意味がある。

とはいえ頭あるいは大脳と思考との結びつきは古今東西にまで視野を広げれば、必ずしも緊密だとはいえない。確かに天草本『伊曾保』の「狐と野牛の事」の中に日本語で「頭に智恵が有る」という表現がある。もとのラテン語は mens の中に知恵があるとなっているが、肝腎のギリシア語では phrên をもつとなっている。この phrên は思慮という意味であるが、もとの意味は横隔膜もしくは胸のことであり、古代ギリシア人は、思慮は頭でなしに、胸の中でおこなわれると思っていたのである。

「頭にばかり智恵の有る男」という表現が西鶴の『好色一代女』に見られる。しかしこれは腹芸のない男という意味で使われているから、日本人はあたまと肚の両方でものを考えていたように思われる。漢字の思は、田と心からなるが、田の方は泉門（おどり、ひよめき）の象形であり、心の方は心臓の象形であるから、中国でも思考はあたまと胸の両方でおこなわれると考えられていたといっておくであろう。

心といったもの、意識といったもの、思考といったものはどの民族のボキャブラリーの中にも見出せる。しかし心の座はどこかということ、思考のおこなわれている場所はどこかということについては長い間無知のままであったり、間違った場所を信じていたりした。哲学者は昔から認識論などという分野をつくって、知や思考について百万言を費やしてきた。しかし哲学辞典に脳という語はごく最近になってしか載らなかった。実際、いまでも哲学者や宗教家のうちのほとんどが大脳生理学の知識なしに、心の問題を論じているのである⁸⁾。

デカルトは「我思う。ゆえに我あり」といったが、魂の座については脳内の松果腺などと信じていた。博識の哲学者カントは、『脳病試論』の中で、魂の座は脳室に含まれる脳水の中にあるという医学者ゼメリングの説について論じている。しかし彼の主著『純粋理性批判』では、脳のことなど一言も触れず、もっぱら理性（Vernunft, reason, ratio）についてだけ論じている。

心や思考の座はどこかという問いを出し、それは大脳だというふうに見えるのは、実は心や

思考を先ず実体として措定し、そのうえでその実体のありかを尋ねているわけで、そうしたことは本末転倒である。ほんとうはまず神経系もしくは大脳があり、思考はその機能にすぎないのである。機能は動詞であらわされるから、デカルトの *cogito* (I think) でもいいし、*res cogitans* (thinking thing) でもいいではないかといひ返されるかもしれないが、*think* の主語は *ego* (I) でもいけないし、*res* (thing) でもいけない。*think* の主語は *body* とりわけ *brain* でなければいけない。この意味で唯物論的機能主義の立場の表現である図1は、なかなか使い手のあるしろものといえる。ただし図1では *corpus rationale* (reasoning body) であって、*reasoning brain* まで特定されてはいない。しかし“物体プラス機能”という表現法は現在の医学でも有用な表現である。つまり現在の医学でも、物体としての大脳は解剖学や脳神経外科学の対象であり、大脳の機能の方は大脳生理学や神経内科や精神医学の対象となっているのである⁹⁾。

さきほどから図1の立場を唯物論的機能主義と名づけてきたが、このことばより、むしろ博物学的機能主義、自然誌的機能主義と名づけた方がいいかもしれない。なぜなら図1のポルフィリウスの樹は古代ギリシアでつくられたものであり、鉱物、植物、動物、人間といった自然物をその中に位置づけたものだからである。そしてそうした四者を包括的にとりあげたプリニウスの『博物誌』の中で、思考活動が脳においておこなわれていると記述されているのは当然といえば当然だと考えられるのである。

12

人は自らのうちになにかを疑いようないくらいははっきりと感じているが、その正体がわからないまま、それに対して“心”、“意識”、“精神”といったネーミングを無反省に使い続ける。しかし図1のポルフィリウスの樹の *corpus animatum* とか、*corpus rationale* という表現において、生命、靈魂、理性といったものは身体 (*corpus*) に錨を下ろし、身体にしっかりつながりとめられる。しかし事態はそれで収まったわけではない。*corpus animatum* は英語では *animated body* である。*animatum* と *animated* は受動形であるが、受動形があれば必ず能動形があるというのは印欧語一般の文法規則である。そしてこうした特殊文法を誤って普遍化したのがアリストテレスの能動と受動のカテゴリーである。

さて、*animatum* (*animated*) の能動形は *animare* (*animate*) であり、これは「生命を与える、生命を吹き込む」という意味である。これは不定法なので定動詞にすれば、*animat* (*animates*) となる。しかし定動詞は主語が必要だから *anima animat* (the soul animates) となる。しかし *animat* は他動詞なので、目的語を必要とする。だから結局 *anima animat corpus* (The soul animates the body) となる。そしてこの文の意味は「靈魂は身体に生命を

入れる」である¹⁰⁾。

さて anima は corpus を animate するものだとなれば、anima は実は英語でいえば animator のことだといえよう。英語の動詞 animate は make living (生き生きしたものにする) と同義であり、make は作用をあらわすから魂つまり animator は肉体の作用因だといえるであろう。ちなみに anima が vita と同義だとなれば、animator の同義語として vitalizer (活力を与える) という英語をもちだすことができるであろう。

作用因といえば、形相因というものも考えなければなるまい。形相因は causa formalis といわれ、そこでは形相 (forma) が原因と考えられる。しかし forma という名詞ではどうしようもないから動詞 formare、さらには informare をもちだし、そこから英語の informer という語をつくろう。すると anima は、作用因だとなれば animator であるが、形相因だとなれば、informer だといえるであろう。つまり魂は肉体に対して形相を与えるものだというわけである。この考えはアリストテレスが『靈魂論』でとった立場である。というのもアリストテレスは2巻1章で「魂は可能的に生命をもつ物体の形相 (forma) である」と述べているからである。さらにそのあとでアリストテレスは「魂は生命をもつ物体つまり身体の実在性である」と述べている。ここで実在性は *energeia* もしくは *entelecheia* であり、ラテン語の *actus* である。しかしこの *actus* は informer と語尾を揃えて actualizer とすることもできる。

アリストテレスの『靈魂論』における靈魂の議論のうち、可能性—実在性という一対の概念枠による靈魂の把握はつまらない。しかし informer という把握は現代の視点からみて大そう魅力的である。ただし informer といった擬人的な表現ではなく、いわんや forma (形相) といった古臭い表現でもなく、*informatio*, *information* といった抽象名詞で、靈魂がとらえられることが望ましい¹¹⁾。

information とは情報のことであり、情報は body つまり物体や身体とははっきり区別される抽象的存在である。もちろん情報は、ハード・ウェアの上に載らなければ、宙に浮いた存在であるが、宙に浮いたなりに、情報というものは bit という無名数の単位で数学的にきちんととらえられる興味深い存在である。anima つまり魂というものが、物体から離れた存在であるというのはいいとしても、anima 自体はなんともとらえにくい存在であり、「機械の中の幽霊」にすぎないなどと悪口をいわれても仕方のないしろものである。しかし *information* つまり情報となれば、現在すでに情報科学なるものも確立されており、情報がわけのわからぬものであるなどといえ、そういった人間の知能が疑われるといった時代になってきている。コンピューターが情報機械だとなれば、この機械が扱い、生みだしているものは情報である。そしてコンピューターや情報の中には bug (プログラム・ミス、害虫) や virus (コンピューター・ウィルス) がいるかも知れないが、幽霊や魂など存在しない。ところで同じ情報処理装置で

ある大腦その他の神経系が扱っているものは情報以外のなにものでもない。それゆえ身体としての大腦を、物体としてのコンピューターと同類とみなすならば、その限りにおいて人間の身体の中、あるいは少なくとも神経系の中には、心も幽霊も魂も存在しないといってよいであろう。

図3のボエティウスの図式では、左半分に物体や身体が置かれ、さらにこれらの物体や身体にいろいろの機能が附属させられた。そして右半分には抽象体が置かれた。しかしコンピューターや大腦を情報の処理装置とし、コンピューター機器や大腦といったハードにソフトが載って情報が走りまわっているといった事態と、ソフトがハードから一時的ではあるが完全に切り離されて独立に存在しようといった事態は、図3の枠組における左半分と右半分が示す二つの事態と全く同じであるといえる。ただしコンピューターや神経装置の中には生命も魂も存在しない。しかし大腦の中には、そして少なくとも活躍中の大腦の中には生命が存在している。生命が存在しているといういい方が穏当でないなら、少なくとも大腦は生きているということができるであろう¹²⁾。

ところでアリストテレス流に言えば anima は作用因であり、形相因であった。さらに前述したように『動物部分論』では anima は目的因であった。それでは anima は質料因でもあるのだろうか。唯物論者デモクリトスは、魂もまたアトムであり、他のアトムと較べて、なめらかで丸いという違いがあるだけだと主張した。魂でなく霊の方はギリシア語で pneuma, ラテン語で spiritus というが、ともに生氣という意味であり、空気という意味ももつから、もとは物質的なものであった筈である。ギリシア語の psychē もまた、息つまり、空気という意味であって、呼吸していることは生きていることであるから、生という意味になり、やがては魂という意味になったのである。そして anima もまた、もとは風や息という意味をもつのである¹³⁾。魂のこうした物質性を、プラトンもアリストテレスも、そしてキリスト教的哲学者達も挙って否定した。それゆえ彼らの間で、魂が物質であり、質料であるという主張は絶対に承認されなかった。とはいえこうした観念論的な主張は、執拗に生き延びてきた。しかるに20世紀になって情報が一切の物質性、一切の物理性から離脱した存在であることが立証されるに至った。しかしこうした情報理論はニュー・ルックの観念論だと解することも可能なのである。

13

生命と魂との境界の流動性はヨーロッパの靈魂論に絶えずつきまとう難点である。しかし生命か魂かどうかにか決まった場合、その反対概念はきわめて明瞭である。そしてこのことは図1で明らかなように animatum と inanimatum という相互に矛盾する一対の形容詞によ

て保証される。そこで物体は animate なものと inanimate なものに厳然と区別されているから、両者は混じろうとしても混じりえない状況へと追いこまれる。

生きたものと生きていないもの、生物と無生物のこうした区別の意味は重大である。哲学の祖ターレスは hylozoism (物活論) を唱えた。すべての hylē (物) が生きているというのである。ライプニッツは panpsychism (全心論, 汎心論) を唱えた。すべてのもの (pan) が psychē (魂) だというのである。そしてシェリングは Allorganismus (万有有機体説) を唱えた。万有 (All) が有機体 (Organismus) だというわけである。しかしこうした学説は、図 1 の animatum と inanimatum の峻別の図式からみればナンセンスである。なぜなら万物は生物と無生物に二分されるわけであり、それゆえ万物と生物が等しいということはいえなからである。19 世紀後半に人類学者タイラーは未開人が animism (物活説) を信じていると説き、その弟子マレットは未開人が animatism つまり pre-animism (前物活説) を信じていると説いた。だとすればいま挙げた三人の哲学者もそうした未開人の思考と五十歩百歩だといわざるをえないであろう。

ところで animatum と inanimatum は文字通り矛盾概念である。しかしそれらと同義のドイツ語 beseelt と entseelt は見かけだけでは矛盾概念と思えない。ドイツ語で ein beseeltes Wesen は生物のことをいう。また beseelen という動詞は beleben とおなじであり、「～に生命 (魂) を吹き込む」という意味であり、beseelt はその受動分詞である。これに反し entseelen は「～から生命を奪う、殺す」という意味である。そしてここから話がややこしくなる。be- は与を意味し、ent¹⁴⁾ は奪を意味するが、鉱物のような無生物は始めから生命をもたないから、生命を奪うということはいえなし、殺されるということも死ぬこともありえない。しかしそれにもかかわらず、例えば nature morte といった表現がフランス語でみられる。これは文字通りには死せる自然であるが、花・果物・器物・食物のような静止して動かない画材のことをいう。しかしフランス語の「死せる自然」という表現は強すぎるのであって、日本語の静物という語の方が適切である。そして実際、ドイツ語では Stilleben, 英語では still life (静止した生き物) が使われている¹⁵⁾。

inanimatum はとにかくとして entseelt を文字通りとれば、生命を奪われたものであるから、mortale なものでなければ、そこから生命を奪うことは無意味である。つまり無生物から生命を奪うことも無意味だし、immortale (不死なるもの) から生命を奪うことも無意味である。それゆえ対象を可死的で理性的な動物に限ることにしよう。理性的と非理性的は対をなす。実際 rational と irrational は矛盾関係にある対であり、ドイツ語の vernünftig と unvernünftig もそうである。ところで irrational は vernunftlos と訳されるが、こうなると意味が変わってくる。これは理性を奪われたという意味とも解しうるからである。しかし理性を奪われるためには前もって理性をもっていなければならないから、始めから理性をもって

いない獣に適用することは不可能である。

以上のことから、「非理性」と「奪理性」とを区別しなければならないということがわかった。理性的なものはたとえ理性を奪われたとしても、獣のようになるかもしれないが、けっして獣となることはない。せいぜい dementia (痴呆) となるだけである。そして老年性痴呆病がその例である。ちなみに dementia は mens (知性) を奪われたという意味である。

「理性的」と「非理性的」とは論理的な矛盾関係である。しかし「理性的」と「奪理性的」とは論理的关系でない。いわゆる与奪関係であり、所有と欠除の関係である。だとすると先ほどの *beseelt-entseelt* も付与と奪取の関係である。そして *begeistert* (霊を与えられた) と *entgeistert, entgeistigt* (霊を奪われた) も同じ関係である。また英語の *inspire, inspirit* (生気を与える) と, *dispirit* (生気を奪う) も同じ関係である¹⁶⁾。

以上のような一対の関係において、所有や喪失、奪取の対象は *ratio, Vernunft, mens* であり、*Seele* や *Geist* や *spirit* でなければならない。*inspirit* や *dispirit* という動詞を使う限り、そこから *spirit* という存在が抽出され、析出され、さらにその存在を要請せざるをえなくなる。これは *rationale=rationem habens* (having reason) から *ratio* や *reason* が析出されるという前述の現象とよく似ている。ところで図3において *animatum* と *inanimatum* の関係が論理的であるのに反し、*animatum* と *anima* の関係は非論理的であることは明らかである。そして *anima* という存在がつくりだされたのは、論理的テクニックに由来するのになしに、所有と剥奪という特殊なテクニックに由来することは確かなのである。

14

anima, soul といったものの出生の由来にかかわる言語表現に、*disembody* という英語がある。この語は *embody* と対になる動詞である。そして *embody* は～に *body* (身体) を与えることであり、この動詞の間接目的語“～に”は *soul* であり *spirit* である。それゆえ “*Man is an embodied spirit* (人間は靈魂を肉体に包んだもの)” などといわれる¹⁷⁾。ところで *embody* の反対語は *disembody* であった。それゆえこの語は靈魂を肉体から離脱させ、解放することである。

embody-disembody の対はドイツ語では *einkörpern, verkörpern, materialisieren-entkörpern, entkörperlichen, entmaterialisieren* の対となる。英語では更に *to incorporate* (肉体を与える) - *to disincorporate, to disincorporate* と *to incarnate-to disincarnate* の二対がある。また名詞形では *incarnation* (受肉) と *discarnation* (肉からの離脱) がある。以上の対は結局 “精神+肉体” と “(精神+肉体) - 肉体” という対にほかならない。つまりそこでおこなわれているのは加算と減算という算術的操作であって、*A* と *nonA* といった論理

的操作ではない。そして図3でいえば左半分が“精神+肉体”の領域であり、右半分が“(精神+肉体) - 肉体”の領域なのである。

精神や魂や生命という語の文法的身分はまえにも述べたように抽象名詞つまり abstract noun である。そして精神や魂や生命の抽象性はそうした文法的身分と大きな関係がある。とはいえ、抽象という概念装置はアリストテレスの発明であり、その師プラトンでは抽象概念でなしに離在という概念が大きな位置を占めた。プラトンは魂（プシュケー）の肉体からの分離と魂の離在を主張した。そしてこの離在ということばはイデアの個物からの離在というふうにも使われる。これに反しアリストテレスは離在（chōrismos）でなしに抽象（aphairesis）という語を好んで使った。aphairesis は数学では減算という意味であり、（質料+形相）から質料を差し引くことである。

アリストテレスは『分析論後書』1巻18章で「抽象体は離在的存在ではなくて、感覚的事物に内属する」と述べているが、ここから離在と抽象の差違が読みとれる。すなわちプラトンではイデアと感覚的事物は完全に分離され、結びつきようがないのであるが、アリストテレスにおいて抽象体は感覚物から文字通り抜き出されはするが、再びもとの感覚物の中に復帰することが可能なのである。

『分析論後書』の中での抽象体は実は数学の対象を指している。数学の対象とは量および量と量の間の比のことである。現代でも数学者はもちろんそうした数学的对象を現実からいちおう切り離した抽象体とみなしていることは確かである。しかしそうした抽象体に対し、いわゆる数学的実在というものを保証してやる必要はない。論理学が学の道具であるのと同じように数学もまた学の道具である。そしてそうした道具を使って科学者は物理学や生物学や経済学をつくりだし、こうした学によってこの世界の現象を解明する。このように数学が道具であれば、道具自体を磨くということも大切であるが、道具を使って現実世界を料理することをも忘れてはいけないのである。

抽象名詞の中には time, move (movement), force, velocity, acceleration 等々の物理学用語がある。しかしこうした語の語義や日常的な定義をいくら調べてみてもなんの成果も生まれない。時間、長さ、質量といった物理学的次元と、それらの数学的な量的関係をみつけないければ仕方がない。そしてそれに成功して初めて現実世界の解析に大きな威力を発揮することができるのである。

15

もう一度図3にもどる。そこで抽象体 anima は、抽象体の故郷である corpus animatum にもどることが可能である。しかし immortalitas という抽象体は少なくとも図3ではもど

るところがない。immortalitas は図1の immortale からの抽象であり、図1ではもとの故郷にもどることが可能であるが、図3では退路が遮断されている。なぜなら図3では異教の神である animal rationale immortale は消滅してしまっているからである。

ところで図3においてこの不死性の持ち主はもちろん神である。ただしこの神は大文字の神 Deus である。しかしこの神は左半分の物体の世界には故郷をもたない。故郷を失ったのでなしに、始めから世界とは隔絶している。Deus は世界から出てきたものではなく、逆に Deus は世界を無から創造したのである。Deus に較べれば人間の魂 (anima hominis) の立場は微妙である。魂はプラトンでは離在的存在である。プラトンがなぜ魂を抽象体でなしに離在体としたかといえば、魂がこわれやすい肉体から、いささかたりとも影響を蒙るのを防ぎ、魂の不死性を確保しようとしたからである。しかしそうしたプラトンの魂の不死説を認めるとし、その結果として、図3の中に人間の魂を右半分の、しかも神の近くに置いたとしても、人間の魂は、神とはちがって、左半分に依然としてその基盤をもつ。ただしこうした肉体的基礎は、個体の死とともに失われる。そしてこの時点以後に、初めて魂の不死性とその効力を発揮するのである¹⁸⁾。

ちなみに図3で神、天使、魂というトリオをなしている天使についていえば、スコラの理論では天使の純霊性が定説となっている。純霊とは、いささかの肉体的性をもたない霊のこと、つまり身体をもたない霊のことである。そしてこうした天使の不死性は『ルカ伝』20章36節で保証されているのである。

図1の場合はとにかくとして図3に従えば「人間と神」という並置はまずい。そこでは「人間の魂と神」という並置の方が好ましい。なぜなら魂も神も incorporea つまり非物体的実体だからであり、両者には大きな親近性があるからである¹⁹⁾。魂と神との親近性は、キリスト教以前の哲学者であるキケロにその萌芽がみられる。ただしキケロの神はキリスト教以前の異教の神であることはもちろんである。

キケロは『国家について』4巻26章でつぎのように述べている。

「可死的なものは君ではなくて君の身体だと考えよ。君の外形が君なのではない。各人の精神が各人である。そして指で示せる姿が各人ではないのである。……永遠なる神が可死的な世界を動かすように、不死なる魂がこわれやすい身体を動かすのである。」

キケロの文章からつぎのような比例式をつくることができる。永遠なる神：可死的な世界＝不死なる魂：こわれやすい身体。この式の左辺の第二項である世界と右辺の第二項である身体は同類であるから、左辺の第一項の神と右辺の第一項である魂が同類であることは明らかである。確かにキケロは神と世界、魂と身体を峻別した。しかしキケロの神はやはりローマの神であり、図1に位置づけられる神であり、図3の神ではないのである。それゆえキケロのいう魂も、図3の魂ではないといわねばならないであろう。

キケロの神とキリスト教の神のちがいはやはり後者の抽象性にあるといえる。キリスト教の神の抽象性は「神は愛である (Deus est caritas)」(『ヨハネ第一書簡』4章8節)、「神は霊である (Deus est spiritus)」(『ヨハネ伝』4章24節)によってもみられる。また「私は復活であり命である (Ego sum resurrectio et vita)」(『ヨハネ伝』11章25節)、「私は道であり、真理であり、命である (Ego sum via et veritas et vita)」(『ヨハネ伝』14章16節)によってもみられる。ここでいう「私」はもちろんイエスのことである。

神の抽象性は聖書だけでなく、スコラ哲学においても読みとれる。そしてその最も有名な命題が「神は純粹現実性である (Deus est actus purus. God is Pure Actuality)」だといえる。そしてこの actus purus は, infinitas (無限性) と omniperfectio (完全性) と同義とされる。とはいえ、「神は純粹現実である」という命題は先に紹介したアリストテレスのことは「魂は生命をもつ物体つまり身体の実現性である」といった表現をまねたものである。それゆえここでも魂と神との類似性を読みとることができるのである。

図3が示すように、神と天使と人間の魂はいちおうひとくくりのものとされる。このグループからはもちろん獣の生命も、人間の生命もはずされる。そして獣にはもともと魂などないとされるから、獣の魂がそうしたグループに入るはずもない。このように神(天主)、天使、人間の魂は共通の性質をもつものとしてまとめられる。とはいえキリスト教に関する限り、この三者は厳しく区別される。いや区別というよりは差別といっていい。三者は競い合うライバルだというどころの騒ぎではなく、絶対に侵し難い階級制がつくられている。しかもこの三者のうち天主だけは他の二者に対して超越的、隔絶的なスタンスをとる。そしてこのことの言語的な徴表は、神は increatum (非被造物) であるといわれるのに対し天使と人間の魂は creatum (被造物) であるといわれる点である。つまり神と二つの存在は increatum と creatum という矛盾対立する形容詞で乗り越え難く引き離されている。そしてそのうえで人間および人間の魂は、場合によれば聖者(saint)になりうるが天使には絶対なりえないという点で、天使からはっきり隔てられているのである。

ちなみに漢字の「神」についていえば、この語は god や God の訳語としても使われるが、古典中国語では god は天帝であり、天帝の使者が天神といわれ、この天神が angel に当る。さらに精神とか失神といわれる場合、神は明らかに人間の心を意味する。そしてここからみれば、「神」という概念は中国や日本ではキリスト教と違ってきわめて流動的であるといえることができるであろう。

という主張は昔から跡を断たない。幻想であるという事はいいすぎであるとしても、キリスト教圏の神、天使、魂は非キリスト教圏の人間の目からは奇想（conceit）であると思えることは確かである。そして逆に非キリスト教圏の神や魂は、キリスト教圏の人間の目からは奇想であると思えるであろう。しかし本論文はキリスト教の神と魂は確かに奇想ではあるが、そのうえそれらは抽象名詞で表現されているという事実注目すべきであるということを縷々説明してきた。つまり奇想という心理学的な受けとめ方、比較思想的な受けとめ方よりも、もう少しベーシックな文法論的受けとめ方に焦点を定めてきた。

ところで抽象名詞というのは普通名詞と較べると、なんとなしに神秘的な感じを与える。実をいえば抽象名詞は普通名詞とだけ対立するのではなしに、抽象名詞は有形名詞もしくは具体名詞（concrete noun）と対立する。そして具体名詞が有形名詞だとすれば、抽象名詞は無形名詞といってもいいであろう。また非物体名詞といってもいいであろう。しかし人間は無形なものに対しては心が落ち着かないものだから、無形なものに無理やり形を与えようとする。つまり cupid（愛）という抽象名詞をキューピッドという愛らしい少年の姿に仕立てあげた。またキリスト教の天使は純霊であるから肉体をもたず、形ももたず、それゆえ目には見えないはずなのにひとびとは翼の生えた人物の姿に描いたり刻んだりしてきた。

このように抽象名詞は無形なものを意味するから不可思議なものだといえるが、他方普通名詞もまた一種の不可思議さをまとっている。普通名詞は獣や人間のように姿をもつものを指し示すことは確かであるが、しかし普通名詞の指し示す対象である普遍的なものとはどんなものか、そしてそもそも普遍的なもの、つまりスコラ学でいう普遍者（universalia）なるものは存在するのかしないのかという形而学的論議がもち上る。そしていったい人間一般、獣一般というものは絵に描けるものかどうか、そして仮りに描けたとしても、それは特定の人間、特定の獣であって人間一般、獣一般ではないのではないかという反論が待ちうけている。

神学論争、形而上学論争が飯より好きだという人は別として、そんな埒の明かないものは嫌だという人には、固有名詞がおすすめ品だといえるであろう。そしてこの固有名詞は、図1にも図4にもちゃんと用意されているのである。図3には確かに固有名詞が書き込まれてはいないが、図3は図1をベースにしたものであるから、図3に固有名詞を書き加えても一向にさしつかえない。もちろん固有名詞としてソクラテスやプラトンでもいいし、トムやメアリーでもいい。しかしこの際、図3には Deus つまり天主なるものが書き込まれているから、固有名詞として思いきってイエスの名を書き込もう。イエスとはユダヤの古い律法にこだわることなく新しい福音を宣べ伝え、最後に十字架につけられて死んだイエスのことであるが、この人物が歴史上の実在の人間であることを誰も疑わないであろうから、イエスをソクラテスやメアリーと同じグループに入れてもさしつかえないであろう。とはいえ図3のボエティウスの枠組にイエスを書き込むと、にわかに話が面白くなる。いや神学論が面白くなる。

ギリシアの神々はすべて肉体をもっていた。さらに正義の女神や勝利の女神の神像は肉体でないにしても物体であった。しかしキリスト教の神はいかなる種類の肉体からも無縁である。神を偶像として表現することは厳禁されている。これはキリスト教だけでなく、ユダヤ教、イスラム教においてもっと厳しい。それに較べるとキリスト教はなまくらである。いやそれどころか、神が神にとどまっているのでなしに、受肉する、つまり肉体をまとう。ただしこの受肉はむやみにおこなわれるのではなしに、後にも先にもイエスという人間一例に限っておこなわれる。こうしてキリスト教に独特の「Deus-homo（人神）」の教義が生み出される。ただしこうした神学をユダヤ教もイスラム教も認めない。

とはいえ人神の教義は、ポエティウスの枠組である図3からみると大変な主張である。人神の教義を認める限り、図3は完全に無視される。つまり *incorporea* なる *Deus* が、その前に横たわる *incorporea-corporea* の深淵を飛び越えて、*corporea* になるからである。しかしこうした無茶はただ一回許されるだけである。しかしこの無茶が図3に与える打撃は大きい。とはいえこうした無茶の結果はそうした打撃を償ってなお余りあるほどの絶大な効果をもたらす。神は人となった。そしてこの人とはイエスという個人である。神は人となっても神であることを失うわけでない。それゆえイエスはキリストとなり、さらに神になる。こうした受肉の教説の最大の強みは、抽象体である筈の神が、歴史上の一個人になったということである。つまり抽象体が具体的な個体になったということである。抽象体の存在を否定する人は多いとしても、歴史上の人物であるイエスの存在を否定する人はまずいない。それゆえイエスつまりイエス・キリストの存在を認めるならば、その抱き合せとして、当然神の存在をも認めざるをえない。しかしこうしたことがいえるための前提として、図3において神から人間の個体としてのイエスへの越境を敢行するという冒険を経なければならない。しかしそれは一回限りとはいえ図3の枠組を根本から揺るがすところの犠牲を伴うものなのである。

17

神学論に立ち入ることはこのくらいで止めにしよう。そしてここら辺りで結論に入ることにしよう。*iconophobia* ということばがある。図像嫌悪症である。これは個人の病気というよりは古代イスラエル人の民族的な病気である。そしてその源は「偶像をつくってはならない」というモーゼの第二戒にある。しかしキリスト教になってからは、旧約の図像嫌悪はゆるめられる。むしろ *iconophilia*（図像愛好症）といったいい現象が生まれる。神はとにかくとして、目で見えないはずの天使の画が堂々と描かれる。そして墮落天使の恐ろしい悪魔の画も描かれる。またいかに死ぬかを教える『往生の術』のさし絵の中で、死の床の死者の口から死者の生き写しである「ひな形霊」がとび出しているのを見ることができる。このようにキリスト教で

はいたるところに絵や彫刻がつくられるから、その絵解きのために iconology (図像学) が必要となる。しかし iconophilia も宗教の教義を説くのに利用するときはほどほどにしておかねばならない。キリスト像やマリヤ像は、キリストもマリヤも実在の人物だから彼らの似像がつくられても異議は生じない。しかしやがて三位一体の教義までも絵によって示されるようになる。三つの輪や三角形や三つ葉のクローバーであらわされている段階ならまだよかった。しかし一つの胴から三つの首が生えているといった怪物めいた絵や、全く独立の三体の像を、仏教の三尊仏のように並べるようになってくると、それは明らかに三位一体説の忠実な解説ではなく、誤解であり曲解であるといわねばならない。それゆえそうした類いの図像は教会当局からなんども禁圧された。しかしそれでも当局の目をくぐり抜けた図像がヨーロッパの田舎で数多く目撃することができる。

このように iconophilia には限界がある。そしてこれに代るのが logophilia (ことば愛好症) である。この単語はいまここで、でっち上げたものである。ここでの logos という語は logopathy (言語衝害) や logopedia (言語障害治療) というふうに使われる場合とおなじ意味である。もちろんキリスト教では、logos は「はじめにロゴス (ことば) ありき」という場合にも使われるが、いまはそんな難しい意味ではなく、単に言語、しかも日常言語という意味である。

キリスト教では、聖書が所依の經典であり、聖書は「神のことば」といわれることからわかるように、ことばというものは特に重んじられる。ことばに較べれば図像は二の次である。聖書は今でこそ文献学的方法で、縦横に本文が批判されているが、これは近世以降の話であって、中世ではそんなことはない。神学は自らの出発点を聖書に置いた。ただし聖書の本文があいまいなときや矛盾しているときには適切な解釈が施される。そしてこれが釈義である。しかし釈義だけでは体系性が乏しいので、ちゃんとした神学をつくるためには既存の形而上学を使用し、既存の形而上が使う方法を応用する。

ところで形而上学はそもそも自然言語を使って展開される学であり、論理学をも使いはするが、その殆んどは種々の文法的カテゴリーを使って遂行される。そしてそれゆえに本論文はヨーロッパの形而上学およびキリスト教神学を、抽象名詞や具体名詞といった文法カテゴリーに注目して分析したのである。とはいえ自然言語の文法は論理学や数学のように完全なものといえるであろうか。答えは否である。近代論理学や数学を学んだなら、人はおそらく logophilia ならぬ logicophilia (論理学愛好症) になり、logophobia (自然言語嫌悪症) になるであろう。もちろん現代人の中にもいわれのない logicophobia (論理学嫌悪症) の人たちがいる。しかしそういう人は現代を生きるうえで損な位置に追いこまれることは確かである。

さきほど iconophobia について述べた。現実を正確に把握するには image や illusion だけでは無理である。それゆえ偶像が禁止されたのにはそれだけの理由があった。しかし icon は信用できないとして、logos (自然言語) なら信用できるのだろうか。答えは否である。どの

自然言語も必ず数多くの欠陥をもっているからである。絵の示すものがそのまま現実だといえないことは、「絵空事」といういい方があることから明らかである。それと同様に、自然言語が示すものがそのまま現実だといえないことは Dichtung (詩) というドイツ語が虚構という意味をもつことから明らかである。

形而上学もまた「へぼ詩」といわれるように、現実を語ることから程遠い。そしてそうしたことの理由をつきつめていけばやはり形而上学の使用する日常言語の不完全性と異常さに起因することがわかる。したがってヨーロッパの形而上学と、この形而上学を利用するヨーロッパの神学の特異性のほとんどは印欧語の特異性に還元できる。それゆえ形而上学と神学の首根っ子を押さえるには、それらが使用する自然言語の構造を解明すればいい。そして実はこうしたやり方こそイギリス日常言語学派の採用した方法なのである。つまり形而上学とは「日常言語のこむらがえり」という病理現象だというわけである。そして実際「こむらがえり」とは筋肉の異常な、つまり非日常的な収縮にはかならないのである²⁰⁾。

形而上学というものを病気と考え、病気を忌み嫌い、力の限り避けようとするのも一つの立派な態度である。これは形而上学やイデオロギーやいんちき宗教のこじつけ論法が有害である場合に特に有効な態度である。しかし形而上学が大して害を及ぼさない場合は、形而上学を一種のこぼ遊びとして興じるのも余裕ある態度として好ましい。

さてこぼ遊びのよく知られた名手は、論理学者兼数学者ルイス・キャロルであろう。鏡の国でアリスは、童謡の中からとびだしてきたライオンとユニコーンにじろじろみつめられる。ライオンはアリスに「お前は動物か植物か鉱物か」と問う。この問いをユニコーンがひきとって「そいつはおとぎのモンスターだ」と答える。このやりとりは、動物・植物・鉱物の世界以外にもう一つの世界があり、それがおとぎの国だという共通観念を背景にもっている。おとぎの化物といえば、アリスでなしにユニコーンこそふさわしい。そして初めにユニコーンという名があれば、その名の意味する対象も存在するはずだという考え方は昔からの「実念論」にはかならない。例のチェシャ猫（ニヤニヤ猫）は grin like a Cheshire cat（わけもなくチェシャ猫のようにニヤニヤ笑う）というイギリス人にしか通用しない慣用句の中の単語がもとになっている。とはいえ「ユニコーンという名があるから、ユニコーンそのものが存在し、チェシャ猫という名があるからチェシャ猫そのものが存在する。いわんや神の名や天使の名においてをや」とまでいえば話が飛躍しすぎるといわれても仕方がないかもしれない。

アリスにとってもっとも痛切だった体験は自分の身体がどんどん小さくなっていく薬を不思議の国で飲んだときである。「ろうそくみたいに体が消えてしまったら、この私 (I) はどうなるのだろう」といい、「ろうそくが消えた後の焰」はどうなるのだろうと考えをめぐらす。そしてアリスのこの心配は死んだ後に生命はどうなるのか、魂はどうなるのかという問題と構造的に同型なのである。

キャロルは、自然言語においてことばというものは sensible（まとも、辞書的、常識的）な意味から nonsense（ナンセンス、無意味、たわごと）へと簡単に横すべりすることを十分知ったうえで、楽しみながらことばの遊びにふけり、人をも楽しませる。アリスは I see nobody on the road（私は道路上にだれも見かけません）という。括弧の中の訳は辞書的な意味での訳である。しかしこれを聞いて王様は nobody を見ることのできるような目を私ももちたいと言ってアリスの目のよさをうらやましがる。

実をいえばアリスの二つの世界つまり不思議の国と鏡の国はなんのことはない日常言語の世界である。日常言語の世界は確かに常識の世界を語るが、しかし多義性と矛盾の共存とナンセンスからなる世界をも語ることができる。つまりルイス・キャロルの童話は、自然言語の不完全性をまっ正直に反映させたものである。とはいえアリスの二つの国は両方とも夢の中の国であるということがそれぞれの話の結末ではっきりと示される²¹⁾。ということは自然言語の使い手は半醒半睡の状態あるいは半醒半酔の状態にあるということを意味する。だとすると自然言語を巧妙に利用したといえる形而上学者も神学者も、そうした状態であることから免れることはできない。人間は生きている限り永久に睡眠状態のままに在るわけにはいかないし、永久に酔った状態、永久に夢をみている状態に止まることはできない。アリスとおなじように必ず覚めねばならないのである²²⁾。

とはいえ覚醒の状態はどういう言語で保証されるのだろうか。現代ではその答えを誰一人として知らないものはない。そしてそうした言語はいかなる矛盾も含まないことが証明されている論理学と数学なのである。

ルイス・キャロルは本名チャールズ・ドジソンとしては論理学者であり数学者である。それゆえ logicophobia でないことは確かである。むしろ logicophilia だといってよかろう。しかしルイス・キャロルとしての彼は異様なほどの logophilia（自然言語愛好症）であった。こうして同一人物の中に logicophilia と logophilia が共存したという顕著な実例をわれわれは過去に少なくとも一例はもつのである。しかしそれはさておき、われわれは形而上学という夢、神学という夢、イデオロギーという夢から醒めるということが案外簡単であるということ、人類の歴史上の多くの例をもちださなくてもごく最近の例によって十二分に知っている。歴史はそう簡単に終末を迎えないかもしれないが、イデオロギーの終焉は容易なのである。

（平成5年9月17日）

- 1) 仏教は無神論であり、さらに魂をも否定するといわれる。しかし仏教は単に神の存在・非存在、魂の存在・非存在の問題を回避しているだけであって、ヨーロッパでいう無神論、靈魂否定論とは全く違う。
- 2) パリ郊外のセヌ河畔に cimetière des chiens（犬の墓地）という名の立派なペット霊園が

ある。ここには犬、猫その他あらゆるペットが丁重に葬られている。しかしそこには一本の十字架も建っていない。動物には魂がないので、救霊は無意味だからである。それゆえ日本式の動物霊園という語はキリスト教国における犬の墓地の訳語としては誤りである。

フランスの小説であり映画化もされた『禁じられた遊び』の中で少年と少女は死んだ動物を葬り、それに十字架を建ててやる。しかしこうしたことはキリスト教の教義からいえばナンセンスである。それどころか、犬や虫ごときものために神聖な十字架を建てることは子供の遊びだとしても、絶対許されない禁制なのである。

- 3) ギルバート・ライルはその著『心の概念』で、同じカテゴリーに属していない二つの名辞を連言で結ぶことを「カテゴリー・ミステイク」と呼んでいる。そして彼はこれを心身問題に適用した。
- 4) anima という抽象名詞を corpus とおなじ普通名詞と誤認したのが、ヨーロッパの靈魂論のそもそものあやまちである。
- 5) 中世のラテン語の教師は deus の複数形である dii (dei) および di を教えなかった。キリスト教では deus という語は単数しかも大文字の Deus 以外には使うべきでないからである。
- 6) この本のとびらの裏には「著作権所有」の文字とともにカトリックの教会当局の検印 nihil obstat (印刷するに妨げなし) と imprimatur (印刷出版許可) の文字がみられる。
- 7) この立場からいえば、例の mind and body という表現よりも body and its mind の方が妥当であり、さらに body and its function の方がもっと適切であろう。
- 8) スコラ哲学では知性 (intellect) は感覚 (sense) と峻別される。感覚は感覚器官 (sense organ) をもっているのに反し、知性は自らの器官をもっていない。それゆえ知性は inorganic faculty (器官をもたない能力) といわれる。このように知性は定義上、いかなる身体的器官ももたないから、その器官が頭か胸かなどと探しまわるのは無駄なことである。
- 9) いわゆる心理学は医学部でなしに文学部で研究されている。
- 10) 『創世記』2章7節に「主なる神は土のちりで人を造り、命の息をその鼻に吹き入れられた。そこで人は生きた者となった」とある。「命の息を吹き入れた」はラテン語訳では inspiravit spiraculum vitae となっている。英語で give up the spirit (スピリットを神に返す) は死ぬという意味で使われるが、これは神からもらった神の息を再び神に引き渡すということである。
- 11) 現代の information とアリストテレスの forma との時間的隔たりは確かに大きい。ことばの上だけでなく、思想史の流れからみても、両者の連続性は認めてもいいであろう。

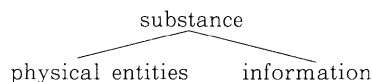


図7

- 12) 実体を corporea と incorporea とに二分する枠組として、図1、図3、図5と並んで図7もその候補に立つことが可能である。そして図5では神の居場所がなくなり、図7では神と魂と精神の居場所がなくなる。
- 13) 漢字の雲と魂が云という字を共有していることからわかるように、雲はもやもやとした水蒸気であり、魂はもやもやした気体である。魂に対し魄は白骨のイメージを伴うものであり、死後も残る堅い肉体部分のことである。それゆえ人は死ぬと魂は上昇し、魄は地上にとどまる。
- 14) ドイツ語の ent- は英語の be- に相等し、切り離すという意味をもつ。それゆえドイツ語の ent-haupten (首をはねる) は英語の behead に対応する。
- 15) いわゆる静物を still life のように life の語を使うとこれまた不都合が生じる。というのは器物や食物は life とはいえないからである。

- 16) ラテン語の *exanimare* の受動形には、息が絶えたという意味と気絶する意味と狼狽するという意味がある。英語の形容詞 *exanimate* には生命を失った、死んでいるという意味がある。*ex-*は“奪われる、失う”という意味である。
- 17) *spirit* だけで人という意味に使われるし、*mind* も *soul* も人という意味で使われる。
- 18) キリスト教は神の不死性だけでなく人間の不死性をも主張する。しかし定義上可死的な人間がすなわち不死だということは形容矛盾となるからことばが慎重に選ばれる。すなわち『コリント前書』15章55節では「死ぬ者 (*mortale*) が不死性 (*immortalitas*) をまとう」と述べられている。
- 19) 魂と神はそこでも一種の運命共同体である。それゆえ魂論がこけると神学も危いということになりかねない。God and reason are essentially of the same nature, they are identical という Oxford English Dictionary に採用された文もそうした連帯性を示すものと考えられる。
- 20) 日常言語学派は哲学言語の病気をあばき、この病気を治療しようとする。そしてその治療とは言語の日常的状態、知の常識の状態を回復することである。しかしそれは根本的治療法ではない。この学派は論理学を軽視するから、そうした意味での治療の能力はもたない。
- 21) 夢幻能では幽霊もしくは魄霊が登場するが、最後には「魄霊のかたちは失せにけり」という形で終る。幽霊は夢幻そのものである。
- 22) 仏教でも悟りつまり覚醒を主張する。そして“浅き夢見じ、酔いもせず”という。しかし仏教ではまだ覚醒の度が足りない。